

# Perenidade da Aretê como horizonte apelativo da *Paideia*. Sobre a excelência em educação<sup>1</sup>

Manuel Ferreira Patrício

Reitor da Universidade de Évora  
Portugal

## 1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES SOBRE A EXCELÊNCIA

Excelente é o que é bom. É o que é muito bom. É o que é tão bom que não pode ser melhor. Ser melhor seria exceder o potencial de ser daquilo que é o sujeito da excelência. Excelente é, pois, o sumamente bom na ordem de ser de determinada coisa: coisa, ou pessoa, ou ação, pensamento, sentimento, desejo ou vontade.

Por isso se pode dizer, com inteiro acerto, que excelente é o perfeito, o distinto, o magnífico.

É, pois, a excelência a qualidade do que é excelente, perfeito, sumo no seu ser.

A origem dos dois termos está no latim: *excellere* para excelente, significando “ser superior a”; *excellentia* para excelência, significando “grandeza”, “elevação”, “superioridade”.

A ideia de “ser superior a” implica a comparação de uma entidade com outra. A comparação implica, ela própria, a excelência na pureza da sua ideia. Nesta, a excelência de uma entidade é a coincidência plena dessa entidade consigo própria. Mas há, evidentemente, a excelência em si. É com ela que a excelência de toda a entidade é comparada, por ela aferida. Há, pois, entidades mais excelentes do que outras. A raiz da excelência é de natureza ontológica. A excelência define-se pelo ser, não pelo ter.

Excelente é o que é de óptima qualidade, de tal modo que não pode ser de melhor qualidade do que é. Neste sentido, excelente é o que alcançou a excelência, coincidindo o que está a ser com o que é na sua essência e potencial de ser. O que há é potenciais de ser, e portanto de excelência, muito diferentes.

Esta ideia de “qualidade” encontramos nós em Aristóteles, nas *Categorias*. A “qualidade” é uma categoria. Como é que o Estagirita a define? Assim: a qualidade é a propriedade em virtude da qual se pode dizer de uma coisa que ela é tal e qual. Trata-se, como se vê, de uma definição ontológica. Se se fala da essência, a qualidade da maçã é o que faz dela uma maçã e não uma pêra ou outro fruto qualquer. Se se fala da substância individual, poderíamos falar de talidade. Não se trata apenas da maçã, ou do homem, na sua essência, mas *d’ esta maçã, d’ este homem*. Maçã única, homem único. Tal. Na *Metafísica* (Livro V, capítulo 14), o filósofo escreve assim: “A qualidade é, em um primeiro sentido, a diferença que caracteriza a substância ou a essência. Assim, por exemplo, a qualidade do animal homem é ser bípede, enquanto a do animal cavalo é ser quadrúpede; e o círculo é uma figura cuja qualidade é carecer de ângulos. De maneira que, portanto, a qualidade é a diferença da substância ou da essência”.

Da qualidade fala-se, como já estamos a ver, em vários sentidos. Um desses sentidos é o que se refere à virtude e ao vício e, em geral, ao bem e ao mal. A relação com a excelência é óbvia. No capítulo 16 do Livro V da *Metafísica* trata o filósofo de Estagira especificamente da perfeição. Escreveu ele, sinteticamente: “(...) chamam-se perfeitas em si aquelas coisas a que nada lhes falta do que constitui o seu bem, ou nada lhes falta daquilo que não é superado no seu próprio género, ou aquelas coisas que não têm fora de si nenhuma parte de si mesmas”. É sempre ontologicamente que Aristóteles pensa a qualidade, a excelência, a perfeição.

Para nos exprimirmos em linguagem filosófica contemporânea, ao falarmos de excelência estamos situados no mundo do ser e simultaneamente no mundo do valor. Aristotelicamente, poderemos falar do ser-valor. Assim o interpretou S. Tomás de Aquino, com a sua doutrina dos predicamentos.

## 2. A EXCELÊNCIA, OU *ARETÊ*, NA CULTURA GREGA CLÁSSICA: A EMERGÊNCIA DO CONCEITO NOS FILÓSOFOS PRÉ-SOCRÁTICOS

Na cultura grega clássica, a “excelência” ou “virtude” é a *aretê*. A longa história do conceito é hoje bem conhecida dos especialistas e encontra-se bem exposta e fundamentada na famosa obra de Werner Jaeger *PAIDEIA – A Formação do Homem Grego*.

Registe-se, em primeiro lugar, que o conceito de *aretê* só tardiamente foi formal e explicitamente incorporado na problemática da filosofia. Os pré-socráticos preocuparam-se com a *physis* - corpórea, material -, não com a *aretê*. Todavia, a *aretê* foi emergindo conceptualmente.

Em Heraclito já se aponta para a prudência, *phronesis*, como sendo a mais alta virtude. É o caso do fragmento 12 (Diels), com a famosa imagem do rio: “Para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que correm por eles...

Dispersam-se e... reúnem-se... vêm junto e junto fluem... aproximam-se e afastam-se”. Lê-se em G. S. Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos*: “Segundo a interpretação platónica, aceite e desenvolvida por Aristóteles, Teofrasto e os doxógrafos, esta imagem do rio foi empregada por Heraclito para sublinhar a absoluta continuidade da mudança em cada uma das coisas: tudo está em perpétuo devir

como um rio”<sup>2</sup>. O que para nós tem mais interesse no fragmento 12 é a versão de Platão no *Crátilo*: “Heraclito diz algures que tudo está em mudança e nada permanece parado, e, comparando o que existe à corrente de um rio, diz que não se poderia penetrar duas vezes no mesmo rio”<sup>1</sup>. Já neste texto se pode suspeitar da presença de uma reflexão existencial. A coisa é explícita no fragmento 49-a de DK: “Nós penetramos e não penetramos nos mesmos rios; nós somos e não somos”<sup>3</sup>. Kirk e Raven consideram errada a atribuição a Heraclito do último “aforismo existencial”, a seu ver inverosímil. Por mim, li pela primeira vez este fragmento na pequena sebenta de *História da Filosofia Antiga*, no ano lectivo de 1959-60, do Dr. Ribeiro Soares, com a seguinte redacção, que muito me impressionou: “Tu não podes descer duas vezes nas mesmas águas do mesmo rio, porque novas águas descem sempre sobre ti. Descemos e não descemos nos mesmos rios; somos e não somos”.

Encontramos, todavia, fragmentos inequivocamente ságicos (fronéticos) em Heraclito. É o caso dos fragmentos 40 e 41, que aliás desde já relacionamos. Eis o fragmento 40: “O facto de aprender muito [muitas coisas] (*polimatia*) não instrui a inteligência. De outro modo teria instruído Hesíodo e Pitágoras, bem como Xenófanes e Hecateu”<sup>4</sup>. Eis o fragmento 41: “A sabedoria consiste em uma única coisa: em conhecer o pensamento que governa tudo e em toda a parte”<sup>5</sup>. Vejamos a tradução do fragmento 49-a feita por Jean Voilquin: “Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve; nous sommes et nous ne sommes pas”.

Surpreendente é a presença consciente do conceito de excelência no fragmento 49. Ei-lo: “Un homme vaut à mes yeux dix mille personnes, s’il est le meilleur”<sup>6</sup>. Traduzo assim: “Um só homem vale aos meus olhos dez mil homens, se é o melhor”.

E consideremos ainda o fragmento 104, que tem subjacente um juízo de valor sobre a excelência dos seres humanos: “Qual é o seu espírito ou a sua compreensão? Confiam em aedos de encruzilhada e tomam como boa a multidão, porque não sabem que a maioria dos homens é má, que só é boa uma pequena minoria”<sup>7</sup>.

A sua exigência era, a este espírito, tão grande, que lemos no fragmento 108: “Nenhum de todos aqueles

que eu ouvi chegou a saber que o que é sábio está separado de todas as coisas”<sup>8</sup>. Contudo, “A todos os homens foi concedido conhecerem-se a si mesmos e fazerem prova da sua sabedoria”<sup>9</sup>.

A prova decisiva, e definitiva, de que Heraclito foi um pensador assumido da *aretê* encontra-se, a meu ver, no fragmento 121: “Os Efésios adultos merecem todos a morte; os seus filhos merecem todos ser expulsos da cidade, porque expulsaram Hermodoro, o melhor de todos, dizendo: «que nenhum de nós seja o melhor; se há um que o seja, que vá viver para fora e com outros»”<sup>10</sup>.

Notável, notabilíssimo, é o pensamento humanista – e porque não personalista?... – de Demócrito. Vejamos como esse pensamento brilha no fragmento 264, em íntimo casamento com o referencial da excelência: “Não tenhas vergonha diante dos outros mais do que diante de ti próprio; não aceites o facto de que ninguém conhecerá a tua conduta para agir pior do que se todos dela estivessem informados. É a ti mesmo que deves respeitar; é preciso instituir esta lei no teu coração; nada deixar penetrar nele de feio, de mau”<sup>11</sup>.

Creio eu que a afirmação de F. E. Peters de que “não é prestada verdadeira atenção filosófica à *aretê* antes da geração de Sócrates”<sup>12</sup> é algo exagerada. E não fiz referência àquela preciosa passagem de Diógenes Laércio em que é atribuída a Pitágoras uma deslumbrante definição do filósofo. Dêmos a palavra a Diógenes Laércio: “Conta Sosícrates nas suas *Sucessões* que Leão, tirano de Phlonte, lhe perguntou quem era ele: «Um filósofo», respondeu. Comparava a vida aos grandes jogos. Na multidão que a eles assiste há três grupos distintos: uns vêm para lutar, outros vêm para fazer comércio, e outros, que são os sábios, contentam-se em ver. Do mesmo modo, na vida, uns nasceram para escravos da glória, ou do afã do ganho, outros, que são os sábios, visam apenas a verdade”<sup>13</sup>. Agrada-me mais a tradução de José Ortiz y Sanz. É assim: “Sosícrates, nas *Sucessões*, diz que tendo-lhes perguntado Leão, tirano dos fliásios, quem era, disse «Filósofo». E que comparava a vida humana a um concurso festivo de todas as gentes; pois assim como uns vêm a ele para lutar, outros para comprar e vender, e outros, que são os melhores, para ver; também na vida uns nascem escravos da glória; outros, caçadores dos haveres, e outros filósofos, amantes da virtude”<sup>14</sup>.

O que me agrada particularmente na edição em língua castelhana é a opção pelas expressões “os melhores” e “amantes da virtude”. É muito mais nítida a presença da ideia de excelência em Pitágoras.

### 3. A REFLEXÃO SOCRÁTICO-PLATÓNICA: PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

A reflexão socrática, após um primeiro momento em que segue a tradição da preocupação com a *physis*, corpórea, vai incidir precisamente sobre a *aretê* e sua natureza ou ser, identificando a virtude e o conhecimento: conhecer bem e inteiramente é, desde logo, ser virtuoso; no que toca à dimensão moral, é ser excelente.

Platão e Aristóteles vão seguir na senda de Sócrates. O primeiro Platão, que é o dos diálogos ditos “socráticos”, procura incansavelmente definir as várias virtudes. Laques (190c-199e) ilustra muito bem este esforço, que nunca chega a seu termo, por incapacidade dos inquiridores e, decerto, pela dificuldade intrínseca da questão.

A questão é, em Laques, esta, colocada por Lisímaco e Melésias : saber de que forma, uma vez realizada nas almas dos seus filhos a presença de uma virtude, estas serão por esse facto tornadas melhores. Prudentemente, Sócrates e Laques vão analisar apenas uma parte da virtude, não a virtude na sua inteireza. A parte que escolhem é a coragem. Laques tenta uma primeira definição, que acaba por se revelar indefensável. Tenta uma segunda, a que sucede o mesmo. Avança Nicias com a sua tentativa. Sujeita à crítica, não resiste. O diálogo aproxima-se do fim, Sócrates conduz o debate para uma conclusão negativa. Confessa a Nicias : encontramos-nos numa situação sem saída (200e).

Todavia, Platão não desiste de procurar a essência da virtude, ou seja, da *aretê*: o *eidos* da *aretê* e das várias espécies de *aretai*. É no *Ménon* que enfrenta a primeira questão: o *eidos* da *aretê*. Sejam quais forem as virtudes em causa, diz a Ménon, “todas sem excepção possuem pelo menos um certo carácter idêntico, que é único, em virtude do qual são virtudes e para o qual terá orientado o seu olhar aquele que, em resposta à questão que lhe tenha sido colocada, se encontra, penso eu, convenientemente em estado de fazer ver qual pode muito bem ser a realidade da virtude”<sup>15</sup>.

Há, pois – tem de haver –, um *eidos* da *aretê*. Também há – tem de haver – um *eidos* das várias espécies de *aretai*. Encontramos essa inquirição precisa no *Parménides* (130b). É das *Ideias* que falam Parménides e Sócrates. Pergunta Parménides a Sócrates, com indisfarçável frontalidade filosófica: “(...) admities mesmo a distinção de que falas?”<sup>16</sup>. E continua assim: “À parte, haveria Ideias-em-si, de uma modalidade bem definida; à parte os objectos que, em compensação, participam delas?”<sup>17</sup>. Parménides não perde um alvo; vai mesmo até à virtude, até às virtudes, até à *aretê*, até às *aretai*. São estes, para Parménides, “os casos seguintes”: “por exemplo, para o justo, admities ter uma Ideia absoluta e em si, e também para o belo, o bem e todas as qualificações deste tipo?”<sup>18</sup>. Sócrates responde apenas: “Sim”<sup>19</sup>. Passemos agora à *República* (*Politeia*), para vermos como no Estado ideal estão – têm de estar – presentes as virtudes ideais – as *aretai* ideais. Aí descreve o filósofo as quatro “virtudes cardeais”, na sua correlação com as classes dos homens no Estado e as divisões da alma. São as seguintes as virtudes cardeais: a coragem, a sabedoria, a temperança e a justiça. A doutrina da *psyche* em Platão é muito complexa e evolutiva, ligada por um lado às duas bases fundamentais em que assentou: éticas na generalidade da sua obra, com relevo para a *República* e o *Fedro*; epistemológicas no *Fédon*. Interessa à economia desta análise privilegiar a visão das coisas na *República* (IV, 435e-444e) e no *Fédon* (237e-238a). A alma – *psyche* –, tal como a *politeia*, aparece dividida em três partes: a racional (*logistikón*), a afectiva ou dotada de espírito (*thymocides*) e a apetitiva (*epithymetikon*). A cada uma destas partes correspondem as virtudes adequadas. Esta composição da alma levanta o problema da sua unidade e harmonia. O conceito de Platão é o que se exprime pelo termo *sôphrosýnê* e é objecto de descrição no *Cármides*, em que se chegou a uma definição satisfatória. No *Crátilo* (411e) é discutida a etimologia do termo, dando-lhe neste contexto o significado de “sanidade moral”. É a ideia pitagórica de *harmonia* que parece representar a medula do pensamento de Platão sobre esta noção: harmonia, equilíbrio, já talvez uma certa ideia de *mesón*, de posição medial. A parte racional da alma é que realiza o equilíbrio, assegura a harmonia, sujeitando as partes inferiores: a afectiva e a apetitiva. É esta a posição de Platão no

*Fedro* (237e-238a). Existem em cada um de nós duas espécies de princípios, directos e motores, que nós seguimos até onde eles podem levar-nos: “um é inato, que é o desejo de gozo; o outro é uma crença adquirida, que é aspiração ao mais perfeito”<sup>20</sup>. Ora, em nós, uma vez há concórdia entre os dois, outras vezes prevalece um sobre o outro. A *sôphrosýnê* é a prevalência do princípio racional sobre o princípio irracional. É autodomínio, moderação, equilíbrio, harmonia. Opõe-se-lhe a desmedida, a *hýbris*. Zenão, o estóico, vem a encontrar-se com Platão nesta questão crucial, central para a *aretê*, para a excelência. Para ele, a *sôphrosýnê* é uma das quatro principais virtudes, definindo-a como “o conhecimento do bem a ser escolhido e do mal a ser evitado”<sup>21</sup>.

#### 4. O CONCEITO DE ARETÊ NA PAIDEIA DE WERNER JAEGER

O termo *aretê* é intraduzível em português. Presumo que o é também em alemão. Talvez a palavra “virtude”, “na sua concepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro” possa “exprimir o sentido da palavra grega”<sup>22</sup>. Assim, a raiz da *paideia* remonta “às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca”<sup>23</sup>. *Paideia* não é, de modo nenhum, sinónimo de *educação*. Porém, “na sua forma mais pura, é no conceito de *aretê* que se concentra o ideal de educação dessa época”<sup>24</sup>. Vendo a palavra com grande amplidão de sentido, parece-me bem traduzi-la por excelência.

#### 5. A NOVIDADE DOS GREGOS FACE AO ORIENTE PRÉ-HELÉNICO, SEGUNDO WERNER JAEGER

Para Werner Jaeger, “a importância universal dos Gregos como educadores deriva da sua nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade”<sup>25</sup>. Comparando o mundo grego com o fundo histórico do antigo Oriente, “a diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade com o mundo europeu dos tempos modernos”<sup>26</sup>. Jaeger acrescenta: “E isto chega ao ponto de podermos sem dificuldade interpretá-los na linha do individualismo moderno”<sup>27</sup>. Surge com eles “uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das ideias difundidas pelo Cristianismo”<sup>28</sup>. Devemos aos Gregos o sentimento da dignidade humana<sup>29</sup>.

## 6. A CONCEPÇÃO HELÉNICA DA HUMANITAS

A “humanitas” é a “humanidade do Homem”, ou seja, a sua essência, o seu ser próprio. A concepção grega de educação e de *paideia* tem a sua raiz na concepção grega do Homem. Ora o ser do Homem não era concebível para o grego antigo, clássico, fora da esfera do político. O Homem é “ser político”. Daí a ligação entre o indivíduo e a comunidade, a *pólis*. W. Jaeger vê na unidade da trindade grega do poeta (*poietês*), do Homem de Estado (*politikós*) e do sábio (*sophos*) a encarnação da mais alta direcção da nação<sup>30</sup>. A *paideia* e a educação são obra do espírito. A formação do homem grego é a formação espiritual. Sendo assim, os artistas, os poetas, os filósofos, os homens religiosos, são os reais representantes e agentes da *paideia* grega. Jaeger confere o primeiro lugar, a posição de topo, não aos “artistas mudos” – escultores, pintores, arquitectos –, mas aos “homens de Estado” – os poetas, os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores<sup>31</sup>. Poderemos acrescentar a este friso, certamente, os legisladores, os guerreiros e os políticos. Afirma Jaeger que “o factor decisivo em toda a *paideia* é a energia”<sup>32</sup>. E é da energia espiritual que aqui tem de se falar, mais do que da energia física. Não há substantiva e subsistente formação do espírito sem energia, “mais importante ainda para a formação do espírito que para a aquisição das aptidões corporais no *agon*”<sup>33</sup>. É por isso que “a história da educação grega coincide substancialmente com a da literatura”<sup>34</sup>. O cerne do humanismo grego é a palavra: *logos*. A palavra, não a imagem. A palavra, forma do inteligível.

## 7. A CONCEPÇÃO AGÓNICA DE ARETÊ NAS ELEGIAS DE TIRTEU

A Homero vai Tirteu buscar muito da sua poesia e muito da sua concepção da *aretê*: uma *aretê* agónica, como o foi a de Homero. É ainda a *aretê* de Homero que ressoa nesta passagem de uma elegia de Tirteu: *Eu não queria guardar memória de um homem nem falar dele devido à virtude dos seus pés ou à sua destreza na luta, ainda que ele tivesse a força dos ciclopes e ganhasse em velocidade ao trácio Bóreas*<sup>35</sup>. Mas outras virtudes, da sua lavra, acrescenta Tirteu às homéricas: “E ainda que fosse mais belo que Titono e mais rico do que Midas e Cimiras, mais régio que Pélops, filho de Tântalo, e dotado de uma língua mais lisonjeira que

Adrasto, se tivesse todas as glórias do mundo, mas não possuísse o valor guerreiro, não quereria honrá-lo. Não dará boas provas de si na luta se não for capaz de encarar a morte sangrenta na peleja e de lutar corpo a corpo com o adversário. Isto é *aretê* – exclama comovido o poeta –, este é o título mais alto e mais glorioso que um jovem pode alcançar entre os homens. É bom para a comunidade, para a cidade e para o povo que o homem se mantenha com pé firme frente aos combatentes e afaste da sua cabeça qualquer ideia de fuga”<sup>36</sup>.

## 8. A CONCEPÇÃO ARISTOCRÁTICA DE ARETÊ NAS ODES DE PÍNDARO

Píndaro é o poeta do ideal aristocrático. Nobre é o que é de sangue, não de formação: é o que pensa Píndaro. A *aretê* encontra-se no sangue. Ou seja: o nobre é nobre, *não deveio* nobre, pela formação ou aprendizagem. A nobreza é inata, não adquirida. Surge em Píndaro “a moderna questão de saber se a verdadeira virtude pode ser ensinada”<sup>37</sup>. Platão retoma continuamente esta questão: pode a virtude ensinar-se? A resposta de Píndaro é dada no terceiro canto nemeu<sup>38</sup>:

*A glória só tem pleno sabor  
quando é inata. Quem só tem  
o que aprendeu é um homem obscuro e indeciso,  
jamaiz caminha com um passo firme.  
Apenas esquadrinha  
com imaturo espírito  
mil coisas altas.*

W. Jaeger sintetiza assim a posição de Píndaro: “A educação só é possível quando existe a *aretê* (...)”<sup>39</sup>. Todavia..., todavia o poeta não é cortesão, para ele o cerne do homem é *o homem essencial*. Diz assim na segunda ode poética: é “o homem essencial que se conduz da melhor maneira sob todos os regimes, sob a tirania ou sob o domínio da horda” insolente, como quando são as pessoas de espírito superior que defendem a cidade<sup>40</sup>.

Mas a hora histórica que vinha aí para a Grécia era bem diferente: era a hora do mundo democrático. Píndaro cantou, no fim de contas, como um cisne, num mundo agonizante: o mundo aristocrático. Vê isso. O seu projecto passa a ser então a influenciação

da educação do príncipe. Como mais tarde virá a pensar Platão, na *Politeia*, Píndaro “vê na educação do rei a última e suprema tarefa dos poetas nobres, na nova era”<sup>41</sup>.

## 9. A EMERGÊNCIA DA DICOTOMIA/ANTINOMIA CORPO-ALMA: APOLO, DIONISOS E ORFEU

De grande alcance para a lenta construção histórica da *aretê* é a ideia órfica da pureza<sup>42</sup>. Esta ideia articulou-se organicamente, ao longo do século VI A.C. e na passagem para o século V, com a ideia de *nomos*. O *nomos* é a expressão do “direito sagrado” dos Gregos antigos, do respeito sagrado pelas leis do Estado. A pureza e impureza dos órficos é, no fim de contas, “o cumprimento ou a transgressão das leis do Estado”<sup>43</sup>.

Vemos, no *Crítion* de Platão, a força religiosa imensa das Leis, quando Sócrates resiste, quase indignado, à tentação de Crítion, que o convida a desrespeitar as Leis. É o famoso momento da prosopopeia das Leis (*Nomoi*).

O respeito sagrado que as Leis inspiram a Sócrates evidencia também a força que o individualismo ganhara. Sócrates confronta-se a si mesmo com a sacralidade das Leis e confronta Crítion com essa mesma sacralidade. Em ambos os casos, como indivíduos que devem e têm de assumir as suas inalienáveis responsabilidades.

Aqui reside a explicação para a insuficiência, para os gregos daquele tempo, da religião cultural. A exigência que se lhes colocava era mais profunda: brotava das entranhas religiosas pessoais. Fora trazida pelas crenças órficas relativas à alma, as quais trouxeram “um novo sentimento de vida e uma nova forma da consciência de si próprio”<sup>44</sup>. A alma não se confunde com o corpo; é distinta dele e mais nobre do que ele. Tem origem divina e é imortal. A exigência daqui nascente é límpida: é absolutamente necessário conservá-la pura.

Estamos habituados, desde *A Origem da Tragédia* de Nietzsche, a opor absolutamente Apolo e Dionisos. Ora os Gregos viviam ambos como complementares e não como opostos. A religião apolínea é a religião délfica. Sendo complementar da religião dionisíaca, é ela que acaba por dominar. Nela é central a doutrina da *sôphrosýne*, verdadeira consciência dos limites do Homem e da moderação e equilíbrio com que ele

deve viver a vida e comportar-se perante os deuses, evitando a desmedida, o excesso, a *hybris*, de que o orgulho face à divindade – a *pleonexia* –, a aspiração do Homem a ser mais do que Homem, é a maior ofensa aos deuses<sup>45</sup>.

Orfeu e Apolo representam a crença na justa medida do humano e na superioridade da alma sobre o corpo. A crença órfica sintetiza-se assim: “a «alma» é a parte melhor do Homem e está orientada para um destino mais alto e mais puro”<sup>46</sup>.

É este desenho de crenças uma nova figura da *aretê*. Escreve lapidarmente W. Jaeger: “O conceito órfico da alma representa um passo essencial no desenvolvimento da consciência pessoal humana”<sup>47</sup>.

## 10. A EMERGÊNCIA DOS SOFISTAS: A DEMOCRATIZAÇÃO DA ARETÊ

É da mais alta importância para o desenvolvimento da ideia grega de *paideia*, e para a *paideia* propriamente dita na sua acção formadora do homem grego, o aparecimento dos sofistas. É com os sofistas que, segundo W. Jaeger, aparece na Hélade a verdadeira ideia da *paideia* ou educação. Ocorre isso no tempo de Sófocles. De ora em diante, a *paideia* significa a mais alta *aretê* humana, o ideal da *kalokagathia*, “no sentido de uma formação espiritual consciente”<sup>48</sup>. Apesar da sua fundamental e nuclear função anti-sofística, é na ideia sofística da *paideia* que se enraiza a concepção de Platão sobre a educação dos gregos e do homem. Essa concepção foi magnificamente iluminada por Martin Heidegger em *A Doutrina de Platão Sobre a Verdade*, que teve oportunidade de analisar há cerca de quinze anos (Revista *Inovação*, republicada em *A Escola Cultural – Horizonte Decisivo da Reforma Educativa* (Lisboa, Texto Editora, 1990). Em Ésquilo (*Os Sete Contra Tebas*, 18), a *paideia* é a criação dos meninos. Nos sofistas, é a formação espiritual mais elevada que se pode e deve dar ao homem grego, ao cidadão na sua *pólis*.

A ideia vinha desde as profundidades originárias da Hélade. Expressava a forma da fundamentação e transmissão da *aretê* no interior do Estado: realizara o ideal de formação aristocrática, das classes nobres, em Homero; ajustara-se à educação dos camponeses, em Hesíodo; transformara-se na *agoge* espartana, pela poderosa criação poética de Tirteu; viera a ser a reassunção do ideal homérico de nobreza por

Teógnis e Píndaro, veiculando com o conceito de *aretê* a afirmação absoluta do princípio aristocrático da raça, fundamento da comunidade de sangue. Vai ser agora, decididamente e decisivamente, a afirmação do princípio democrático, fundamento da comunidade dos cidadãos, de todos os cidadãos livres do Estado <sup>49</sup>. Esta comunidade é a estirpe da *pólis* democrática, ampliação da comunidade de sangue e germen da educação humana tal como o Ocidente veio a entendê-la. Assim os sofistas acolheram, integraram e superaram Píndaro.

Platão, o anti-sofista por antonomásia, acaba por aceitar a extensão sofística da *paideia* mas procurando envolvê-la pela ideia aristocrática do filósofo, aquele que acede à contemplação da Verdade e do Ser face a face, fazendo o percurso que vai da *apaiudeusia* à *paideia* <sup>50</sup>. O aristocrata é agora aquele que cumpre esta viagem, este itinerário anagógico. Ele é mais o sábio de Platão que o *spoudaios* de Aristóteles (ver *Ética a Nicómaco*), pela ideia de *aidôs*. *Aidôs* era, em Homero, o respeito que o herói devia a si próprio. Foi por ter faltado ao seu *aidôs*, ao recusar entregar o corpo morto de Heitor a seu pai o rei Príamo, que a *móira* implacável determinou a morte de Aquiles. O *aidôs* é a vergonha interior, a consciência auto-judicativa do “homem essencial”, que o impede – sem necessidade de qualquer visibilidade externa, como subtilmente nos é sugerido por Platão, com o anel de Gíges, na *República*... – de se comportar contra a Lei sacralizada pela divindade. Assim recupera Platão toda a grandeza e altitude da antiga concepção aristocrática da *aretê*, acolhendo e fazendo resplandecer a recente concepção democrática.

## 11. ATENAS: O ESPLENDOR DEMOCRÁTICO DA *ARETÊ* NO DISCURSO DE PÉRICLES NA HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO

Tucídides dá-nos um discurso magnífico <sup>51</sup> que põe na boca de Péricles, em plena Guerra do Peloponeso, que afinal Atenas viria a perder em favor de Esparta, após 27 anos de dura luta. Mas a hora era ainda de glória e de antevisão confiante do futuro. Esse discurso faz uma bela síntese da concepção ateniense de *aretê* e de *paideia* – associadas na unidade que verdadeiramente realizam –, fazendo confluir para Atenas todo o riquíssimo legado da vida espiritual, política e social de Atenas.

Começa Péricles por se referir aos “nossos maiores”, dirigindo-se à assembleia que o ouvia, que era de atenienses mas incluía alguns estrangeiros. É aos “maiores”, aos antepassados, dos atenienses que começa por prestar homenagem e honra recordando-os. A eles deve Atenas primordialmente a sua grandeza. Homenagem e honra especiais presta à geração anterior, a criadora do império ateniense. Logo passa a prestar homenagem e honra à sua própria geração, que conservou e acrescentou toda a riqueza e poderio que recebeu dos antepassados.

Põe, seguidamente, em evidência os grandes valores constitutivos de Atenas, as virtudes que compõem a sua *aretê*: a natureza bélica, o regime político que é a democracia, a liberdade na administração da cidade em articulação com o espírito da lei, a panóplia de possibilidades de repouso e entretenimento posta à disposição do espírito – onde avultam as competições e sacrifícios tradicionais –, a fartura de bens, a abertura da cidade a todos que a queiram frequentar, uma educação completa que evita os exercícios penosos desde cedo e é pelo menos tão eficaz como a espartana, o amor da *paideia* e da democracia. Conclui Péricles o seu discurso proclamando solenemente: “(...) direi que esta cidade, no seu conjunto, é a escola da Grécia, e cada um de nós em particular (...) se mostra mais apto, para as mais variadas formas de actividade e para, com a maior agilidade, unida à graça, dar provas da sua perfeita capacidade física” <sup>52</sup>.

A *aretê* ateniense é o sol que encima a frente desta cidade, segundo as palavras de Péricles. Cidade que é a *paideusia* da Hélade. Que ensina o que no cidadão é físico, o que é político, o que é militar, o que é económico, o que é ético, o que é espiritual. Que ensina, numa palavra, o que no cidadão é ser humano, que ensina a *humanitas*. *Humanitas*: o *telos* da *aretê*.

## 12. A *ARETÊ* NA VOZ ANÓNIMA DE UM MONGE MEDIEVAL

É em Ortega – em *Unas Lecciones de Metafísica* (Madrid, Alianza Editorial) – que encontramos esta extraordinária sentença que o filósofo atribui a um monge medieval anónimo: *O que vale a pena ser feito vale ainda mais a pena ser bem feito*. Eis o ideal da excelência magnificamente plasmado no verbo. A coisa mais humilde que se faça – objecto ou acção ou acto

– pode ser apenas feita, ou feita bem feita. O que se faz pode ficar aquém da sua perfeição ideal ou coincidir com ela. Voltamos à leitura ontológica – no fundo, onto-axiológica – da qualidade. A qualidade é o que é na sua perfeição de ser que existe. Toda a coisa – ou acção, ou acto – real que fique aquém da coisa ideal, não é excelente, não tem a qualidade que lhe é exigível.

A exigência do fazer bem feito parece, pois, ser o segredo da educação. A grande regra do educador só pode ser esta: educar bem. E a grande regra do educando só pode ser: aprender bem. A qualidade, a excelência, é uma exigência intrínseca à educação. Conjugada esta visão das coisas com o ideal aristocrático de Píndaro, resulta que o inato é o chão em que a educação assenta os seus pés e actua. Os psicólogos falam de duas ordens de factos na organização e desenvolvimento da personalidade: os constitucionais (ou inatos) e os ambientais (ou adquiridos). Continuamos ligados a Píndaro e a Platão.

### 13. INSUFICIÊNCIA DE TODA CONCEPÇÃO POSITIVISTA PARA APREENDER A EDUCAÇÃO COMO BUSCA E CONSTRUÇÃO DA *ARETÊ*

A *aretê* instala-nos de imediato no reino do valor. A *aretê* é valor, é mesmo o valor que define a vocação destinal do homem. Homem é aquele ser que quer o melhor: *ariston*. Ora o melhor é *o que vale mais*. A *aretê* coloca-nos, pois, necessariamente na postura axiológica.

Em distinta postura nos coloca a epistemologia positivista, em que o império pertence ao *facto*, não ao *valor*. A *paideia* grega – e a *paideia* ocidental, que vem directamente da *paideia* helénica – é processo axiológico, intrinsecamente, não processo meramente factual, positivista.

### 14. TEM A EXCELÊNCIA AINDA SENTIDO, E LUGAR, NA EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA?

A vida do homem está cada vez mais tecnologizada, tecnificada. A tecnologia invade avassaladoramente a intimidade do homem: a intimidade do corpo e a intimidade da alma. Vai a ciência/tecnologia transformar o homem em *robot*? E que aconteceria se esse passo chegasse a ser dado?... Conseguiria esse novo ser emergente no universo continuar a pensar, a construir, a inventar, a imaginar, a sonhar o sempre

novo e sempre diferente? E daria sentido a essa impensável actividade? Julgo esse cenário inconcebível. É, pois, absolutamente necessário continuar a acreditar no homem e a investir nele, na sua *humanitas*. Significa isso que temos de reiterar corajosamente, poderosamente, o nosso empenho pela educação axiológica.

A pirâmide axiológica que temos de promover é a mesma que fomos capazes de edificar ao longo dos três últimos milénios da nossa cultura e civilização. A base são as três ordens de valores materiais fundamentais: 1) os valores vitais; 2) os valores práticos; 3) os valores hedonísticos. Sobre esta base erguem-se os valores espirituais, que apresentarei crescentemente como segue: 1) valores de verdade, de conhecimento, lógicos; 2) valores de beleza, estéticos; 3) valores do bem, éticos; 4) valores religiosos, ou das ultimidades, ou de sentido.

O conteúdo concreto destes valores tem de exprimir, naturalmente, as condições e práticas da vida actual. Mas não vejo razão, ou motivo, para fazer mais do que isso, alterando a própria estrutura e natureza da pirâmide. Mas disso não posso ocupar-me, ocupar-vos, aqui, porque a hora vai longa. Permito-me remeter para o meu livro *Lições de Axiologia Educacional*, publicado em Lisboa nos primeiros anos da década de noventa, pela Universidade Aberta.

### 15. EXCELÊNCIA E EXCELSITUDE: TOPO E TOPO DO TOPO

Há, de entre nós, os que aspiram do fundo da alma a chegar ao ponto mais alto do Himalaia humano. Para esses deixo estas palavras finais.

Mais alto que a excelência só a excelsitude. Digamos que é a excelência da excelência, o topo, o cume da excelência, se é que não mesmo um plano de ser-valor acima da excelência. O termo tem origem no latim: *excelsitudo*, *-inis*. Não significa apenas grandeza, elevação. Chega a significar sublimidade, magnificência, eminência. Que o Homem não seja impedido de olhar para o mais alto. O mais alto é o seu lugar.



## NOTAS

- <sup>1</sup> Conferência proferida em Setembro de 2005 na Sessão de Abertura do *I Congresso Internacional da Casa da Educação Física* – Belo Horizonte – Brasil
- <sup>2</sup> Kirk e J. E. Raven, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, pp. 198-199.
- <sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 200.
- <sup>4</sup> *Les Penseurs Grecs Avant Socrate*, tradução de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 76.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 76.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, p. 77.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, p. 79.
- <sup>8</sup> *Ibidem*, p. 80.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, frag. 116, p. 80.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, frag. 121, pp. 80-81.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 187.
- <sup>12</sup> F. E. Peters, *Termos Filosóficos Gregos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 38.
- <sup>13</sup> Diogène Laerce, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Tomo II, p. 127.
- <sup>14</sup> Diogenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Más Ilustres*, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., Volume III, 1950, p. 13.
- <sup>15</sup> Platon, *Oeuvres Complètes-I*, Paris, NRF, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 516.
- <sup>16</sup> Idem, *Ibidem*, p. 198.
- <sup>17</sup> Idem, *Ibidem*, p. 198.
- <sup>18</sup> Idem, *Ibidem*, p. 198.
- <sup>19</sup> Idem, *Ibidem*, p. 198.
- <sup>20</sup> Idem, *Ibidem*, p. 23.
- <sup>21</sup> SVF III, 256, 262.
- <sup>22</sup> Werner Jaeger, *Paideia - A Formação do Homem Grego*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, p. 25.
- <sup>23</sup> Idem, *Ibidem*, p. 25.
- <sup>24</sup> Idem, *Ibidem*, p. 25.
- <sup>25</sup> Idem, *Ibidem*, p. 9.
- <sup>26</sup> Idem, *Ibidem*, p. 9.
- <sup>27</sup> Idem, *Ibidem*, p. 9.
- <sup>28</sup> Idem, *Ibidem*, p. 10.
- <sup>29</sup> Idem, *Ibidem*, p. 10.
- <sup>30</sup> Idem, *Ibidem*, p. 17.
- <sup>31</sup> Idem, *Ibidem*, p. 18.
- <sup>32</sup> Idem, *Ibidem*, p. 18.
- <sup>33</sup> Idem, *Ibidem*, p. 18.
- <sup>34</sup> Idem, *Ibidem*, p. 19.
- <sup>35</sup> Idem, *Ibidem*, p. 121.
- <sup>36</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 121-122.
- <sup>37</sup> Idem, *Ibidem*, p. 264.
- <sup>38</sup> Idem, *Ibidem*, p. 265.
- <sup>39</sup> Idem, *Ibidem*, p. 265.
- <sup>40</sup> Idem, *Ibidem*, p. 266.
- <sup>41</sup> Idem, *Ibidem*, p. 267.
- <sup>42</sup> Idem, *Ibidem*, p. 209.
- <sup>43</sup> Idem, *Ibidem*, p. 209.
- <sup>44</sup> Idem, *Ibidem*, p. 208.
- <sup>45</sup> Idem, *Ibidem*, p. 210.
- <sup>46</sup> Idem, *Ibidem*, p. 211.
- <sup>47</sup> Idem, *Ibidem*, p. 211.
- <sup>48</sup> Idem, *Ibidem*, p. 335.
- <sup>49</sup> Idem, *Ibidem*, p. 336.
- <sup>50</sup> *Politeia*, Livro VII; ver Heidegger “A Doutrina da Verdade em Platão”; ver o nosso livro *A Escola Cultural...*
- <sup>51</sup> *Péricles: o elogio de Atenas e da constituição ateniense* apresentado por Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso*. Sigo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, em *Hélade – Antologia da Cultura Grega*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – Instituto de Estudos Clássicos, 1963, pp. 287-291.
- <sup>52</sup> Idem, *Ibidem*, p. 290.